

Mito, conversiones y poder como carisma cristiano entre los wichí

María Cristina DASSO

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC), Buenos Aires
mcdasso@fibertel.com.ar

Recibido: 17 de octubre de 2008

Aceptado: 6 de abril de 2009

RESUMEN

La cosmovisión wichí presenta un fortísimo nivel de vigencia incluso en los tiempos actuales, cuando en las comunidades chaqueñas han sobrevenido muchos cambios de diversa índole. Al respecto, y de un modo que creemos bastante generalizado en la etnia, se han podido redefinir los predicados míticos, incorporando nuevos fenómenos de la vida religiosa. El presente trabajo se propone describir los desarrollos estudiados en torno a ciertas nociones centrales, explicitando el modo de acceso al poder curativo que, en el seno de una iglesia cristiana, reedita procesos vigentes desde hace décadas en otras comunidades wichí.

Palabras claves: Mito, cristianismo, poder, wichí.

Myth, Conversions and Power as Christian Charisma among the Wichí

ABSTRACT

Wichí worldview is strongly held-up to these days, when wide and diversified cultural change occurred within these Chacoan communities. Concerning this topic widely extended through the ethnic group, it could be assumed that the reason is that mythical statements could be redefined giving place to new religious phenomena. The present paper aims to describe how nowadays within a single local Christian church there are quite the same past developments concerning certain central notions on the way to access to healing power. These notions reshape present day processes according to the same pattern that has been carried out from decades among other Wichí communities.

Key words: Myth, Christianity, power, Wichí

Sumario: 1. Introducción. 2. El shamanismo. 3. Mito y cosmos wichí. 4. La enfermedad. 5. El cristianismo entre los wichí. 6. La Alabanza y La Iglesia Unida. 7. Referencias Bibliográficas.

1. Introducción

Los aborígenes que se autodenominan *wichí* hablan la lengua homónima que integra la familia lingüística Mataco Macá. Tradicionalmente estaban organizados en bandas que vivían de la pesca, recolección, caza y cultivos familiares estacionales. Tienen por hábitat un considerable sector del Chaco austral y central. En la región oeste del territorio, en la zona de Algarrobal, se sitúan los grupos wichí cuya cultura fue estudiada en la configuración local de las misiones anglicanas de Misión Chaqueña El Algarrobal y Carboncito. Al este, en la provincia del Chaco, en la margen derecha del río Bermejo, se cuentan comunidades entre las cuales hallamos los numerosos asentamientos periféricos a la Misión Nueva Pompeya. En el presente trabajo haré referencia a comunidades de ambos sitios.

En cuanto a la influencia catequística cristiana, las misiones salteñas integraron las primeras etapas de la presencia anglicana entre los wichí, que se produjo a fines de la primera década del siglo XX, en tanto que en la región chaqueña permanecen las mi-

siones franciscanas que ya en el siglo XIX estaban situadas en las cercanías del antiguo cauce del Bermejo. El caso de la más duradera, que fue la Misión Nueva Pompeya, perduró hasta la década de 1940. Hoy, en este contexto se da la presencia de grupos de diferente filiación cristiana, particularmente católicos y anglicanos, evangelistas de la Iglesia Unida¹ y pentecostales.

En muchos de estos perfiles cristianos hay un proceso de constante búsqueda y adaptación de contenidos tradicionales con nuevas realidades que será motivo de análisis especial en este trabajo.

En cada comunidad, y entre los contenidos tradicionales, aparece el shamanismo, como un fenómeno complejo y culturalmente denso y una institución en equilibrio inestable. La inestabilidad proviene de su carácter central y dinámico, y quisiera tratar aquí estos problemas a la luz de las reconfiguraciones que shamanes y comunidad producen a la luz de un impacto tan profundo como el que ha supuesto, entre los wichí, el cristianismo².

Desarrollaremos el tema de la impronta mítica y del shamanismo en la figura del curador (*toches'atawú*) de la Iglesia Unida, concentrados en materiales originales y vigentes de Misión Nueva Pompeya. Estos contenidos los contrastaremos con los conocimientos sobre el mismo que obtuvimos de la comunidad de Carboncito³, donde había una gran variedad de especialistas no shamánicos cuyo peso, esperamos, se advertirá en la comparación de ambos casos. Se justifica además esta comparación en el mutuo conocimiento y parentesco que los miembros de ambas comunidades reconocen, rastreable en familias que se asientan en Pozo Yacaré, Rivadavia Banda Sur y otros sitios que operaron como hitos en las visitas de parientes en el viaje de ida y vuelta, centrales en la difusión de aquel *avivamiento de la Alabanza*, de la que hablaremos más adelante.

Lo interesante, sin embargo, radica en que, mientras que en Carboncito estos fenómenos han configurado en su momento un impostergable «avivamiento» religioso que produjo desconciertos y acre debate en el seno de la comunidad, en Misión Nueva Pompeya se incluyeron sin conflictividad intragrupal, hallándose hoy, sin embargo, ciertas características semejantes a las registradas hace veinticinco años en Carboncito. Intentaremos reflexionar acerca de algunos ángulos del tema.

«Pero si estudiamos la Biblia, ahí dice: ‘cuando hay avivamiento, uno siente algo’. Es como electricidad, es como corriente, baja toda la cabeza y se siente en todo el cuerpo. Entonces hay algo que uno puede decir» (E. E., Carboncito, 1982).

¹ La Iglesia Unida entre los wichí se constituye a partir de la prédica de Zapallo Rojas, un original adscrito a la Asamblea de Dios que, experimentando el contacto con nuevas versiones sanadoras del evangelio, comenzará a predicarlo desde Ingeniero Juárez hacia Salta, configurando un avivamiento fraguado por la vía del contacto directo y el rumor. En nuestro caso, como se ve en las informaciones, se produce en 1982-1983. Creemos que será interesante contrastar lo que se afirma en el presente trabajo con la visión que sobre los miembros de la Iglesia Unida brinda Miguel García (2002), que halla una estrategia identitaria de los wichí autopercebidos como no aborígenes en relación con su adhesión a la Unida.

² Cf Dasso 1995; también Dasso en Franceschi y Dasso 2008: 72-77, y Dasso y Franceschi en Franceschi y Dasso 2008: 118-138.

³ Con materiales originales registrados por la autora y por la Lic. M. F. Granara en la década de 1980.

2. El shamanismo

Debido a que los mismos shamanes de Carboncito y Misión Chaqueña consideraban que en Nueva Pompeya los *hayawúl* curaban «como los antiguos», las descripciones de esta institución que se brindan a continuación son una apretada síntesis de una investigación realizada en estas comunidades chaqueñas (véase Dasso 1985, 1988, 1989, 1990, 1994a, 1994b; Dasso y Mashnshnek 1992).

El shamán wichí es el hombre o la mujer que ha sido elegido por seres poderosos para desarrollar actividades específicamente insertas en la transdimensionalidad del cosmos en cuyo centro habitan, sea mediante el trato con las entidades portadoras de enfermedad para los seres humanos, para cambiar su voluntad y ayudar en la cura, sea vigilando y resguardando a su comunidad de eventuales catástrofes climáticas, bélicas, epidémicas, etc.

Estos *towehéi* o seres poderosos que eligen al shamán, en el Bermejo medio integran una amplia categoría de entidades que se denominan *ahot*. Los *towehei* (o *lawuhúy* en Salta) o «secretos» usualmente llevan a cabo su elección del candidato a *hayawé* (shamán) «secuestrándolo» mediante una suerte de enfermedad súbita o repentino debilitamiento, durante el cual el individuo es llevado al monte cerrado, o debajo de la tierra, o conducido al interior del tronco de un árbol—donde estos seres tienen su morada—. Entonces los seres *towehei* se dejan ver y le señalan los diversos entes causantes de las enfermedades. El candidato observa todo lo que le rodea, aprende los cantos y aromas de los que serán sus espíritus auxiliares, de modo que conoce los signos con los que, en adelante, habrá de reconocerlos y convocarlos.

Este período iniciático es frecuentemente referido como «ensoñamiento», un estado peculiar entre el sueño y la vigilia, o como *welák* (ataque), donde el conocimiento lo recibe directamente de los seres *ahot*, que son sus secretos compañeros (*towehei*). Cuando el candidato retorna a su comunidad, suele ser sujeto de curaciones. La comunidad puede saber ya de su elección y aguardará a que el poder se vaya manifestando en curaciones y otros rituales específicamente shamánicos.

Pero existe la posibilidad de que el shamán comience en esta especialidad a través del «estudio» junto a otros shamanes experimentados. En este caso, cuando sobreviene el ensoñamiento no se trata de un ataque, sino de la iniciación y confirmación del estudiante. Muchas veces esta confirmación ocurre cuando el shamán instructor ha fallecido, oportunidad en que, al morir, le cede sus propios auxiliares como espíritus, «secretos» o «compañeros».

Este modo de recibir el poder se incluye en una extendida práctica de ceder poder a otro, denominado *lewit'ale* o *towitolé*. Esta institución de legado verbal de poder de parte de un fallecido puede ser materializada en capacidades concretas diversas y opera también en las cosmovisiones cristianas incorporadas en el contacto.

Los shamanes encuentran en los espíritus auxiliares la fuente esencial de su notable poder. El shamanismo wichí deja ver que el acceso

«que tiene el chamán a conocimientos esotéricos se da en función de la naturaleza de su voluntad [hések] y la relación que ésta mantiene con el mundo espiritual [...Y] explica, entre otras cosas, la capacidad visual del chamán [...]. Por otro lado, el chamán cuenta con espíritus aliados que le brindan información esotérica» (Palmer 2005: 195).

3. Mito y cosmos wichí

El mito enuncia los precedentes de la existencia actual, brindando el prototipo de las acciones humanas y representando situaciones subsecuentes, tanto naturales como históricas. Por ende, prefigura la modalidad de ciertas experiencias vividas que son, por su mediación, *míticas*.

En la narrativa wichí encontramos dos tipos de relatos. Uno se refiere a protagonistas antepasados, denominados, al igual que los relatos, *palhalis*. Los *palhalis* eran personajes de morfología animal diversa y los hechos que protagonizaban ocurrieron en un tiempo original. Otro tipo de relatos es más bien la reflexión y la reinterpretación de hechos actuales, que se valoran como acontecimientos que reiteran episodios ocurridos en los *palhalis*. Se denominan *pahchehen*, sucesos, cosas que ocurrieron en el mundo tal como es hoy, a una persona actual, a alguien que alguno conoció (Dasso 1996).

Hasta el presente, el modo de conducta de los *palhalis* puede ser tomado como modelo en la construcción de un hábito moral entre los wichí, pues la experiencia recordada y narrada de los *palhalis* introduce la regla en el mundo wichí (Dasso 1999a).

Si en un primer momento podía pensarse que los *palhalis* serían reemplazados por el corpus de las Escrituras (véase Califano 1999: 170), su carácter histórico y estilo narrativo, entre otros rasgos, les hizo coincidir con los casos o *pahchehén*, multiplicando sucesos donde la regla mítica queda probada. Este proceso interpretativo continúa hasta hoy, aunque algunos análisis persisten en señalar el reemplazo directo de los *palhalis* por la Biblia sin suficientes pruebas.

Por otra parte, hay un importante antecedente de los mitos que importa especialmente en nuestro tema: la mayoría de los *palhalis*, es decir, los ancestros míticos, eran representados como aves. Su caracterización es importante. Del conjunto de los *palhalis* que eran aves, algunos se destacan en los relatos: el liderazgo y carácter trabajador del *siwúk*, pájaro carpintero (*Colaptes melanolaimus*), el aviso del arribo de las mujeres celestes dado por el carancho (*Polyborus plancus*) *chalenatáj*, la imprudencia de la risa de hornero *taatsí* (*Furnarius rufus*), la sensatez de chuña (*Cariama cristata*) y suri (*Rhea americana*) *wonlhoh*, la viveza de la perdiz *asnáj* (*Nothura maculosa*), la lechuza (*Strix chacoensis*) portadora de malas nuevas, las cigüeñas (*Jabiru mycteria*) *putsáh* despreciando a los carroñeros buitres, la castración del pato *fwuyaj*⁴ el loro *elé* con la lengua quemada por las mujeres, la charata, la cotorra, el frecuentemente engañado cóndor (*fwentah*). También son mencionados en diversos eventos narrativos el *katsiwú* o caraú (*Aramus guarauna*) o el atajaminos *katsiwalkulh* (*Caprimulginae*), la calandria *kajtés* o *najpét* (*Mimus saturninus*), o el sambuche, *kajtet*, el ave de rapiña *kut*, el zorzal *letsenhivú* (*Turdus musicus*), urraca *najyeku* (*Cyanocorax chrysops*), garzas rosadas *niletsaj*, garza toro de agua *pemtáj*, garza blanca *tenten* (*Ardea alba*), pavo *niklhitaj*, charata *sitofwe*, tero *taltal* (*Belonopterus cayennensis lampronotus*) y chajá *tsohók* (*Chauna torquata*).

Más importante aún, las avecillas pequeñas concentran dotes de poder: *pufwat*, *siwutofwe* —pájaro que anida en barrancas (tal vez el carpinterito *Colaptes pitiús*)—, el *chiapuk* —cacúy—, el colibrí (*tuhtán*) (*Mellisuga helenae*) en el que se transforma

⁴ Respectivamente *Netta peposaca*, *Aratinga acuticaudata*, *Ortalis canicollis* y *Brotogeris versicolorus*.

inno'palha, el carpinterito *selajchonís* o *tsúlahchánes* que revienta el cuerpo de *tokh-wah* (tal vez *Picumnus cirratus*), el pequeño *takwiátso* que regenera la vida vegetal, los chalchaleros (*Turdus amaurochalinus*) que seducen con su magnífico canto:

«Sí, porque chalchalero tiene un canto muy hermoso. Hay otro pajarito que es más chiquito, tordo también, y hay otro que le decimos yaspefwah que le he oído en Bolivia y canta muy hermoso. Y en Lomitas también encontré un pájaro muy cantor» (G. Y., Misión Chaqueña, 1984).

En fin, la capacidad de cantar era de importancia:

«en todas las tolderías, en las regiones siempre escuchaban el canto lindo. Cuando en la alojada [celebración en torno de la producción y convite de aguardiente de algarroba] se empieza a hacer pimpim [música y cantos festivos con tambor y platillos atados al cuerpo del ejecutante] con un tronco agujereado y un cuerito. Todo el que cantaba lindo en seguida viene [...] Había cantos igual que los cantos de los bailes [...] Un canto de baile es como una diversión o una alabanza [...] era una alegría bastante hermosa» (G. Y., Misión Chaqueña, 1984).

Las aves, con su vida arbórea, se situaban y aun hoy se encuentran en el privilegiado punto entre cielo *–pelé–* y tierra *–o'nat–*. Como tales, como en los relatos, saben del mundo de arriba, desde donde llevan y traen cosas (la cotorra *chéche* que lleva al esposo al *pelé*, la lechuza que trae los huesos del hombre, etc.).

Además, hoy los wichí habitan un mundo que sigue siendo heterogéneo como se describe en los relatos, y la gente sigue hallando seres teofánicos, atemporales, percibidos hoy como en el tiempo mítico, encontrando a los fallecidos *–quienes se dejan percibir y temer hoy–*, a los dueños de los animales, vegetales y enfermedades con definidas fisonomías y otras entidades que rodean la existencia humana. Todos estos seres se denominan *ahót*. La característica común de los *ahót* es que despiertan el temor en los wichí. Esto se debe específicamente a que lo que es *ahot* tiene la capacidad de enfermar al wichí, principalmente debido a que el temor logra espantar al alma o *hesek* fuera del cuerpo de la persona. De este modo, provee a los *ahót* de lugares, los cuerpos de los individuos vacíos de alma, en los que residir y obrar, manifestándose por medio de las conductas que los muestran «atacados».

La persona wichí posee su cuerpo (*tosán*) y su alma o voluntad⁵. Si se le priva de su *hesek*, el humano termina sumiéndose en el estado de enfermedad. El temor a la enfermedad y la urgente necesidad de sanarse dejan ver las razones profundas que afirman el éxito del culto renovado de la *Alabanza*, característico de la Iglesia Unida.

4. La enfermedad

El proceso de la enfermedad es la suma de algunas vivencias concretas: *nowaye*, el temor, es un estado en que se sume el individuo cuando advierte la suma de signos

⁵ *Hesek*, que es la entidad esencial donde radica su vitalidad, su voluntad, su capacidad de discernimiento y su sociabilidad. Se sabe cómo es la persona por sus conductas, y sus conductas son dictadas por el *hesek*. Como la persona debe manifestarse siempre dispuesta a la armonía, a la minimización del conflicto, a la buena disposición, si ocurre no manifestarse así, se considera que no se debe a la mala voluntad de parte del individuo, sino de *ausencia de hesek*.

que le hacen evidente que es acechado o atacado. Por obra del temor, la persona se queda «con el alma fuera» y comienza a «estar enferma». La gravedad de su enfermedad tiene relación con el *oitah*, dolor, que indica que en su interior hay un ente ajeno que le domina. El dolor *oitah* se comprende de modo amplio, abarcando desde el efecto de la pena, del temor, de golpes físicos o heridas corporales.

Como se señala (Califano 1974 y com. pers.), el *oitah* designa el padecer wichí, y dicho padecimiento es vivido en todos los casos, aun con diversa magnitud, como un principio de enajenación o como una introducción invasora de objetos en su interior. Por ejemplo, cuando se concreta el dolor en la visualización de flechas, piedras, palos u otros elementos que se le extraen luego de realizada la cura.

Hay una referencia habitual al *oitah* como una víbora que se desliza internamente por el cuerpo hasta que el shamán la hace salir. Otras veces, las enfermedades se personalizan completamente en un ser que el shamán puede describir y reconocer visualmente.

El *oitah* o dolor se configura a la vez designando personajes, fenómenos, objetos y estados que lo provocan. Es el caso en el que se advierte que es necesario curarse, sea con shamanes, médicos, especialistas o terapeutas cristianos. Estos serán los que concreten la extracción o expulsión del mal.

Hemos dicho que los espíritus auxiliares del shamán son la fuente de su poder y cubren un amplio abanico de seres no wichí. Ellos son especialmente quienes provocan la enfermedad y eventualmente pueden curarla. En el ejercicio de su capacidad, el shamán adquiere o puede adquirir nuevos espíritus auxiliares, sea por efecto de curaciones exitosas, donde la «peste» vencida y expulsada del individuo se transforma en su ayudante, sea por cesión de los antiguos shamanes en ocasión de muerte, sea por revelación, etc. Con dichos espíritus auxiliares se traba una relación personal de mutuas obligaciones, constituyendo el mismo acto de su conocimiento un «pacto» que ha de mantenerse durante todo el ejercicio shamánico. Así, la suerte del shamán y de sus espíritus auxiliares se encuentra fuertemente ligadas.

La terapia curativa tiene como objetivo hacer salir la enfermedad para que el *hések* pueda regresar a su locus habitual en el interior del ser humano y, más específicamente, en el corazón. La técnica terapéutica shamánica wichí puede sintetizarse en tres aspectos: insuflar poder y frío por el «soplo» sobre el enfermo, haciendo bajar la enfermedad, succionando la parte afectada, y dialogando con canto e instrumentos con los auxiliares, creando su espacio curativo e impregnando al individuo con el poder de los seres auxiliares. También genera calor la succión aplicada a su propia mano, para ver «qué hay en la sangre» y extraer el objeto que la enfermedad introdujo

«El hayawe te saca la peste de donde duele, la envuelve y la saca como una víbora, y los dolores pasan, todo sale. La peste pide que le den, y si le dan las cosas, el enfermo sana» (M. V.).

«[...] Y cómo viene no sé, baja por la pierna y sale la peste. Le pone por acá el poncho y tiran nomás y después la persona se cura. Algunos tienen palos grandes que sacan. Cuando gritan y meta saltar, y con cascabeles nomás, y después ya bajo la enfermedad...ponen como un trapito o si no un plato chiquito, con sangre [...] porque cuando uno tiene enfermedad en la sangre hay bichos, y uno los saca y salen. Los bichos, que son víboras y eso, después se queman» (P. A., Misión Nueva Pompeya, 1980).

Debido a su capacidad transdimensional que le permite penetrar en el mundo *ahat* en sus vuelos shamánicos, el *hayawué* puede «ver» qué enfermedades se aproximan a su gente, con lo que su accionar preventivo es asimismo reconocido como de gran importancia. Años atrás estudiamos el modo en que figuras cristianas se incorporaban en las ceremonias y participaban en el auxilio shamánico debido a la necesidad de enfrentar enfermedades y espíritus causantes de enfermedad provenientes de la nueva religión (Dasso 2004).

La noción de enfermedad entre los wichí, como señalamos más arriba, abarca desde la manifestación de dolores concretos y ubicables hasta los sentimientos de desánimo, tristeza o indiferencia, que también requieren curarse. Tales fenómenos encontrarían sólo parcialmente su lugar en el tratamiento médico de los blancos, que prioritariamente conceptualizan la enfermedad ligada a los procesos manifiestos corporalmente, y no en términos del ánimo.

5. El cristianismo entre los wichí

Hay otra perspectiva desde la cual la enfermedad atañe también a los problemas del alma o del *hések*: la religiosa. El cristianismo, en cuanto se acercó a estas comunidades para evangelizarlas, abrió un caudal de posibilidades para refortalecer esta perspectiva y ayudar a que las enfermedades fueran curadas. Este proceso se realizaría de modos diversos según las confesiones cristianas involucradas y según los propios desarrollos que las iglesias experimentaban en su seno.

En nuestro caso de estudio, los procesos acontecidos vinculados con la irrupción de la Iglesia Unida en dos contextos diferentes, el de las misiones anglicanas de Misión Chaqueña y Carboncito, y el católico de Misión Nueva Pompeya⁶, nos permiten valorar algunos aspectos de las conversiones y el poder en un marco más amplio.

Opuesto al carácter centrípeto⁷ de la católica de Misión Nueva Pompeya, la misión anglicana que desde El Algarrobal se extendería hasta aquella demostró ser progresivamente centrífuga⁸. El propósito de introducirse en la cultura para sembrar el Evangelio, se fue valiendo de diversos recursos, siendo algunos de ellos la lengua y el uso mutuo del término «hermano» o «hermana», señal de la paridad que se buscaba asentar entre adultos, a través de tipos semejantes de vida, trabajo y creencia (Dasso 2006)⁹. La práctica desaparición de las agresiones bélicas y de prácticas reivindicativas abiertas, de campamentos nativos que no estuvieran alrededor de establecimientos misioneros, la suspensión de ciertas prácticas rituales implícita o explícitamente suspendidas debido a los compromisos de pertenencia cristiana, eran signos de aceptación de un nuevo tipo de vida que provocó nuevas rupturas entre los wichí: la confrontación se

⁶ Las descripciones de las mismas se detallan en Dasso 1999a.

⁷ Este carácter designa la medida que los frailes procuraban insertar a los aborígenes en los hábitos de la vida cristiana y civil de la Nación –en vestimenta, horarios, habilidades laborales, actividades de subsistencia, etc–.

⁸ Nos referimos a misionar tratando de introducirse en la vida aborígen.

⁹ Con el propósito de destacar las diferencias y similitudes entre ésta y la posterior catequesis, nos referiremos a la noción de «hermandad» que, originada entre los anglicanos, caracteriza hasta hoy a muchos discursos wichí. Véase Dasso en Franceschi y Dasso 2008: 80-92.

centraba ahora entre «creyentes» y «no creyentes» o «falsos creyentes». Esta fue la fase que completó el triángulo de la misión¹⁰.

«Y la gente de esa región de la costa de río Bermejo ahora andan como locos. Ahora dicen que han dejado las cosas pasadas. Ahora dicen que han agarrado las cosas de Cristo, la Alabanza, y hacen los mismos usos de costumbres de /antiguos/ de usar los materiales del mundo, bombo, flautas. Yo digo porque yo también he creído que era la voluntad y la promesa del Señor, pero después he visto que no. Yo tenía confianza, porque he visto que alababan lindo, cantaban lindo. Pero al pasar la reunión la mujer iba con otro hombre, y el hombre va con otra mujer» (G. Y., Misión Chaqueña, 1984).

6. La Alabanza y la Iglesia Unida

En efecto, la llegada de buenas nuevas aborígenes concentradas en la prédica de la Iglesia Unida hizo aparecer nuevos ángulos de ortodoxias y heterodoxias que sembraron discordias, pero que finalmente contribuyeron a configurar un cristianismo wichi (Dasso 1995).

«Y entonces nosotros hemos recibido esa visita, pero es de otra secta que se llama Unidos. Y entonces nosotros hemos escuchado y hemos aprendido cómo cantan coros y todo eso. Y como ya lo hemos aprendido como anglicanos, no lo hemos apagado [evitado] porque ya lo hemos recibido, entonces hasta la fecha tenemos todos los coros que ellos cantaban [...] Entonces los otros dicen: ‘si lo tenemos nosotros no podemos rechazar, entonces si nosotros rechazamos todo esto estamos rechazando el nombre de Dios, el nombre de Cristo’ [...] Entonces nosotros hablamos de Dios y de Cristo y ellos también [...]. Por ejemplo si aquí la iglesia Anglicana quiere visitar otra secta, otros hermanos unidos, puede ir, compartir la palabra del Señor, como ellos han venido, han compartido la palabra del Señor que viene de la Biblia» (C. V., Carboncito, 1982).

En consecuencia, se siguieron realizando cultos de oración concentrados en el fenómeno de la recepción del don de Dios o carisma, que podía manifestarse en la comunidad o en los individuos.

Esta posibilidad gestó la religación directa entre el hombre y las ambiguas entidades cristianas de naturaleza *ahot*¹¹, que hasta entonces debía realizarse con un mediador (ya fuera el pastor, sacerdote, profeta, religioso, etc.).

«[mi señora] ella estaba enferma mucho tiempo. Los doctores no podían encontrar la enfermedad y dijeron que no había remedio y no hemos recibido ni un remedio del hospital. Entonces la hemos sacado porque no tenía remedio. Entonces cuando vino el hermano [Zapallo] Rojas yo le he llevado y me dice ‘bueno, yo tengo que darle oraciones’ y yo le digo ‘sí’. Ella ha llegado y ha sentido algo como si fuera un bien. [...] Por eso hasta ahora la sanidad que tiene no era que venía de las manos de los doctores sino como si fuera en las manos de ellos, de Rojas».

¹⁰ Howe (1992: 149) señala que en vez de encontrar un interjuego polar entre cristianos y nativos, se suele encontrar un triángulo esquematizado por los misioneros quienes oponen los verdaderos cristianos –los que pertenecen a la propia iglesia–, falsos cristianos –que pertenecen a otras iglesias cristianas– y la fe tradicional.

¹¹ Es decir, personajes no visibles que entablan relaciones concretas con los humanos y demandan conductas y regalan dones.

El acceso directo a Dios a través de la recepción de un carisma durante el culto, puso especialmente en manos wichí la posibilidad de recuperar modos de curación, capacidad que se interpretaba conforme a la modalidad tradicional, aunque con parte de los signos tradicionales cualitativamente transformados en negativos¹². Es decir, que afloraba la posibilidad de recuperar parte de la fuerza vital, la *-kahnaiah* que parecía haberse perdido juntamente con los shamanes en Carboncito¹³.

«[Zapallo] Rojas no vino primero, sino primero vino nuestro pariente Peña [que] el padre nos ha criado juntos cuando éramos chicos [...] debe ser tío abuelo, porque hemos criado juntos, después se hizo grande y se fue solo por allá, otra familia, se casó [...]»¹⁴ Bueno, yo creo que hay un poquito de problemas [con los anglicanos] [...] porque ellos [los que celebran Alabanza] hacen reuniones a la noche, como costumbres aborígenes,...nos reunimos así a la noche, en otro lado» (E. E., Carboncito, 1982).

De modo semejante a lo que acontece con los *lhamet wú*, o predicadores de la Palabra, los *toches'atawú*—los sanadores de Alabanza que otros autores registraron como *o'chestiwó*¹⁵—son variantes que, sobre esta alianza con Dios, surgen y afirman su lugar en las alternativas wichí de mantenerse sano: «Sí, en la alabanza hay un tiempo de enfermos que necesitan oración. Se sienten enfermos...y se sanan» (E. E., Carboncito, 1982).

Es preciso recordar que, por ejemplo, en el caso wichí, la noción de *ahót* fue empleada por los misioneros anglicanos para introducir la noción de *demonio* en la traducción de las Escrituras. Especialmente desde entonces, en comunidades fuertemente catequizadas, hablar de los *ahót* significó mencionar seres completamente funestos para los wichí. Una consecuencia de esta traducción fue la reprobación—por parte de los conversos—de los shamanes que actuaban «con ayuda del demonio»¹⁶.

Esto se advierte con los individuos que, en el culto de Alabanza, son poseídos en el largo lapso de cantos de coritos y son inmediatamente curados mediante la imposición de Biblias, manos y retos al espíritu endemoniado que los posee. Como en las posesiones antiguas—los ataques wilán o los individuos con *welák*—, los individuos se desmayan, gritan, reptan o lloran inconsolablemente hasta que el espíritu baja por su cabeza.

«Por eso le ha entrado el diablo [...] trabaja robando las cosas, retando a uno y anda peleando, esa es la costumbre, muy malo. Después mata a uno. Por eso viene Espíritu Santo, Dios entra en el corazón y conocemos todo eso...no conviene. Ahora ya conviene todo eso, va gustando uno y uno...gustando como hermana, ahora está lindo. Trabaja, viene trabajando, no como ese Satanás [= Ahotáj]. Dios es mucho mejor, tiene poder, tiene una cosa muy linda, mejor» (R. N., Carboncito, 1982).

¹² Esto, sin embargo, no significa negar la identidad tradicional (García 2002), sino la gesta de un nuevo mecanismo de poder intragrupal (Dasso 1997).

¹³ Como el hospital nunca se hacía cargo de ese estado de espectro amplio que es estar enfermo, los shamanes dejaron su poder a sus herederos bajo la forma de *lewít ale*, la bendición del muerto, que los destinaba a curar de un modo diferente del shamánico, pues establecía un pacto con el Dios cristiano de los wichí—que muchas veces no coincidía con la fisonomía del dios del misionero—.

¹⁴ La terminología de parentesco generacional de los wichí ubica al pariente Peña como un abuelo: *-chotí*.

¹⁵ Entre otros Califano 1999. La expresión significa «los que hacen la cura».

¹⁶ Este aspecto de condena ontológica del shamanismo era palpable en Misión Chaqueña el Algarrobal, que se mantuvo relativamente ortodoxa en el anglicanismo frente a su hermana Carboncito en el tiempo que referimos.

También realizan curaciones, que se efectúan de modo semejante, siempre en el espacio impregnado por la efervescencia de cantos y danzas del culto de Alabanza. Porque el canto y la danza, como lo deja ver especial y profundamente el shamanismo wichí, son las ocasiones de potenciación, de adquisición de poder y de creación de ámbitos sacros.

Tomados entre ciertos rasgos del ámbito del shamanismo y del cristianismo ya conocido, las nuevas formas cuentan con un *corpus* de cantos, que son los «coritos».

Desde el origen del *hayawe* adquiriendo cantos y la consideración de la capacidad para cantar, se muestra una comunidad que recupera una modalidad que ayuda a adquirir habilidades manifiestas en un encuentro que en varios aspectos es un evento festivo, mientras que en otros es curativo. Esto es el «gozo», en cuyo seno se reciben dones como la sanidad o el don de lenguas:

«yo he recibido un don que hasta la fecha yo tengo. [...] Cuando yo estaba adentro de las Alabanzas me agarró y entonces ya estaba conversando, pero no me he dado cuenta que yo estoy conversando en otra lengua, porque estaba muy gozoso, cantaba con ánimo, como si fuera que a mí no me importaba nada, sino que más me importaba que podía cantar. Entonces recibí esa lengua extraña, pero yo no entendía lo que decía» (C. V., Carboncito, 1982).

El don de la sanidad a veces permite la vivencia de contrastar el estado de sano y enfermo en el transcurso del culto:

«Dijo el hombre, cuando estaba sano, qué ha/bía/ pasado cuando estaba acostado /enfermo/ como si fuera durmiendo; y contó, cuando estaba sano, la visión que él ha visto como si fuera una película. Y dice ‘yo veo un hombre con una lanza y son dos hombres’: uno con una lanza y otro al lado paradito, los dos juntos estaban y miraban toda la gente que estaban orando, otros estaban cantando y el hombre que tenía la lanza dice ‘yo soy el que hago trabajar a este joven’ [...] ‘¿y qué trabajo yo le doy, yo le doy trabajo del vino, el alcohol y yo hago cantar, robo, cualquier cosa dice [...]’ Y se ha vuelto a caer [el muchacho], estaba sano y se ha vuelto a caer.

Aparte, otra cosa más: dice que veía como una serpiente así de gruesa y de color negra y la serpiente se enroscaba en el cuello a Saravia. Era como de dos metros o dos y medio de largo y se enroscaba así, (la cabeza al lado de la cabeza de Saravia). Entonces se desenroscaba, bajaba al suelo y se arrastraba hasta donde estaban orando, se metía por debajo de los pies [...] Cuando terminó de dar vuelta entre toda la gente, entonces salió» (C. V., Carboncito, 1982).

Otras veces, las enfermedades se manifiestan de modo diferente, ya que son distintos *ahot lhayís* los que las provocan. Hablamos de noxas que los wichí definen como *Gripe*, dolor de pecho, de cabeza, etc. Los *ahot lhayís* están en la sangre, en el corazón. Pueden hacer que la gente se enferme «de nervios» (y se vuelva beligerante, *hwitsáh*). En el listado de enfermedades, nuestra interlocutora concluye llamativamente: «No hay más enfermedades. Solamente hay otra enfermedad: que alguno tiene espíritu malo, como ser un profeta falso y sale siempre a travesear otros. Jayawú [= shaman] le dicen» (E. V., Carboncito, 1982)¹⁷.

¹⁷ Permítasenos destacar que el shamanismo, a diferencia de la perspectiva anglicana, no se reprueba o convierte, sino que se cura.

Este es el escenario de inserción del culto de la Unida en una comunidad cristiana de anglicanos o católicos, escenario que hallaríamos con similares rasgos en Misión Nueva Pompeya en la primera década del 2000. Pero en este último sitio también se nos ofreció la respuesta shamánica. En efecto, hace unos años pudimos ver cambios notables en los shamanes locales más poderosos. En 2002 los *hayawül* vestían unas túnicas largas rojas y entre el instrumental reunido para realizar su ritual se contaba ya no sólo el cebil, vino, plumero, la sonaja, el bombo y los cascabeles, sino que se había agregado una botella que en su interior tenía una imagen de la Virgen de Luján y un librito de doctrina cristiana que era abierto y «leído» en forma muy semejante a la de la misa católica¹⁸.

Estos rituales nos presentan el despliegue del problema ético, moral y de costumbre en ámbitos vivos que conjugan pasado y presente. Son performances que exponen aspectos que se dejaban ver ya en ámbitos de lectura e interpretación bíblica, que fueron arraigándose y extendiéndose según configuran un cristianismo wichí.

Así, si en los primeros pasos se dejaba ver el punto de inserción de lo bíblico y lo mítico en las ilustraciones de la Biblia y el Evangelio, esta maniobra de apropiación fue ahondando en la conciencia de los wichí, expandiéndose y convirtiéndose en una herramienta que ha permitido la exégesis ampliada de la vida, cuestión de la mayor importancia para estas comunidades, cuya lectura religiosa de la existencia fuera ya destacada, entre otros, por Alfred Metraux (1939).

La Biblia contribuyó aportando escenarios nuevos de aplicación de las verdades míticas que siguen estructurando el cosmos wichí. Enseñada y traducida por los misioneros, se convirtió primero en un texto de dudosa traducción, luego en una fuente inagotable de casos orales –allí la encontramos hoy donde sea que tratemos de saber cómo se formaron los hombres actuales, las historias de las constelaciones y el cielo, o los principios de la enfermedad–.

Los hombres y mujeres, de acuerdo con estas nuevas perspectivas de los casos –congruentes con el mito– ajustaron sus poderosos roles shamánicos, terapéuticos, especialistas o heredados por *lewít ále*, para definir modos apropiados de actuar en contextos apropiados. Los sueños adquirieron varios contextos reales –fueran bíblicos o shamánicos– y por su medio les fueron cedidos nuevos dones potentes.

Hace dos décadas o más, los sueños de los devenidos sanadores y profetas dejaban ver la relación existente con las ilustraciones catequísticas o evangélicas (como se ve

¹⁸ En realidad se abría el pequeño libro y se oraba en idioma –el libro estaba al revés algunas veces–. Sentados y parados alternativamente, uno de ellos reiteraba gestos del ritual cristiano, como golpearse el pecho y hacer una suerte de señal de la cruz. Fuertemente identificado como católico, el oficiante ritual ve los males que producen las sesiones de sanidad de Alabanza, en el seno de la Iglesia Unida y otras versiones pentecostalizadas, básicamente responsables por ignorar que, en vez de trabajar con Dios, los curadores cristianos terminan invocando o siendo engañados por el Diablo. Creemos que este cambio encuentra uno de sus motivos en la mayor presencia de curadores evangélicos que compiten con los shamanes respecto de la misma porción de personas enfermas. A la vez, los shamanes, con un ejercicio constante y tradicional de su práctica, deben interpretar con qué males se trata ahora en la contienda, males que introducen los otros oficiantes. Esos males, esos seres, son los que enferman a sus pacientes y con los que se debe tratar en la curación shamánica. Tal vez sea por eso que han debido apelar a los conocimientos dormidos de una evangelización más antigua e indiferente, al mismo tiempo aproximándose al ritual de la misa –siempre se denominó así en castellano aunque no se daban otros paralelos–, ahora también reinterpretado y, en algún sentido, apropiado (Dasso 2004b).

páginas atrás). Esas persisten hasta hoy, pero se matizan con un shamanismo que en Misión Nueva Pompeya sigue funcionando y donde los shamanes acercan, hoy, su propia lectura de los casos bíblicos. De este modo las lecturas simplistas de «dos bandos» o reversiones identitarias derivadas son poco convincentes y suelen manifestar su inconsistencia a lo largo del tiempo.

De hecho, entre nuestras comunidades visitadas durante casi treinta años, todos certifican la autenticidad del poder metafísico adquirido sobre las mismas fuentes, —es decir que sus eventuales litigios semejan juicios orales enmascarados en los que sanciona la comunidad, que emite un veredicto según a quiénes acude y a quiénes deja de creer—.

La sociedad decide y apela, de modo variable, a las formas que experimenta mejoras para su salud, y desde que la cura es un proceso que comienza desde la convicción sensible de una experiencia extraordinaria, cosecha estas experiencias en unos u otros ámbitos con igual legitimidad.

Pero es preciso conceder que estos procesos se dan en un ambiguo panorama que a veces hace difícil definir, por ejemplo, cuál sea la acción del *Espíritu Santo* y cuál es la acción de un *ahot*; así pues, los interesados reconocen la bondad del primero en las fisonomías que adopta al revelarse. Estas fisonomías deben corresponderse con ilustraciones bíblicas y —agregamos ahora nosotros— con bondades míticas.

Por otra parte, los wichí saben que, en caso de confundir el signo del «espiritual» que los contacta, sufren el tipo de dolencia que puede acarrearles un desmayo en el culto. Ese desmayo, habitualmente producido por el asedio de los malos espíritus que invaden a una persona en semejante contexto, puede deberse a otras causas:

«Algunos se desmayaron, pero eso espíritus malos; pero eso que yo tengo es enfermedad que tengo aquí [el pecho]. El primer matrimonio yo estaba casada con M Ch y me ocurrió que un día estuve muerta como tres horas. Bien bien [fuerte] el me golpeaba aquí y por eso hasta ahora ando enferma. Sentía cosa que esta acá adentro y parece que una pelota, acá adentro muy duro y cuando yo trabajo de noche [me curan de noche los shamanes] yo he sentido el dolor que viene que me ha atacado, pero ese es el golpe que tengo adentro» (E. V., Carboncito, 1982).

La enfermedad de Satanás es, para los miembros de esta Iglesia, una enfermedad de la tierra o del demonio. Porque los *ahot* viven deambulando por la tierra, y cuando llueve mucho, por ejemplo, se dispersan y no tienen a dónde ir. Entonces poseen a la gente y abundan las enfermedades y «salen los bichos». En cambio la frescura liviana de las aves se opone a estos seres ambigualmente temidos, y aúnan la bonanza de los tiempos míticos. El personaje demoníaco puede caracterizarse:

«Satanás es feísimo y se ve como está en los papeles, es feísimo, se ve así como está en el papel. Hay muchos papeles que está, si puedo conseguir algún papel, si consigo se lo traigo aquí para que vea como es» (Z. R., Carboncito, 1982).

En este caso, la particularidad consiste en que, mientras en Carboncito el shamán fue excluido decididamente del universo terapéutico (a menos que se «arrepintiera» y abandonara su ejercicio específico), en Misión Nueva Pompeya se prevé hasta hoy la movilidad entre los ámbitos cristianos y shamánicos¹⁹.

¹⁹ No solamente por el ejemplo señalado más arriba, sino por la iluminadora ejemplificación de malenten-

El agente de los cultos es el Espíritu Santo. No se le da nombre en idioma, y en Carboncito nos señalaban en 1982 que «es como paloma». Al Espíritu Santo lo manda Dios, y esa cesión es la bendición de Dios –*kaphwayaj*: «sentí que estaba contenta [...] como una luz vi, Dios o' kaphwayaj» (E. V.). La misma señora continúa:

«Yo tenía cuando todavía no viene este movimiento [alabanza] yo también estaba enferma. Y cuando viene este movimiento y con eso yo he llegado a la oración y sentí que me sano [...] había un hermano que viene de Misión Pozo Yacaré y con eso me curé [...] Cuando él me da oración me sentí que parece que había un viento bien arriba, y cuando pasa eso, me sentí bien, bien...ya no sentía ese dolor que tenía aquí».

También refieren:

«Una persona va a una Iglesia, a otra Iglesia, porque Dios es el que ha conducido. Si yo quiero ir por otro lado, Dios va. Como una persona que tiene vida eterna. Que esté lejos no pasa nada [...]. Distintas iglesias, pero un solo Dios».

«Lo más importante de la Alabanza es para curar y para cantar. Para estar bien» (V. C., Misión Nueva Pompeya, 2004).

Brevemente pues, el culto adquirió una gran dispersión al religarse directamente con Dios dentro del cristianismo, sin planteamientos de división y con un componente de sanación y dones de gran vitalidad. En algunos casos generando avivamientos, en otros –como el que analizaremos a continuación– siendo altamente opcional y admitiendo ser compartido con otras facciones cristianas.

«Ellos trabajan como dicen las Escrituras, con la Biblia y con el canto de curación [...]. Pero tiene que ser creyente, Dios le da /a la persona/ porque ha creído. Porque por eso lo que dice cuando cura 'en nombre de nuestro Señor Jesucristo'. Entonces con esto ya tiene, compuesto».

El culto de la Unida dura unas tres horas como mínimo y suscita *el gozo, n'penhuhi*. La misma expresión indica que el gozo se tiene dentro y lleva a cantar más fuerte. Dios da el gozo. Antes de empezar a cantar, en el culto hay que hacer revisiones; esto se hace mediante el *testimonio* de los asistentes, que se animan a ir hablando y luego se hace Alabanza para cantar. Luego «bailan contentos, abrazándose todos los cristianos».

Arnaldo²⁰ es un adulto joven que, reinstalado en MNP desde su separación matrimonial, en 2004 ha compartido con nosotros su progresivo ingreso en la calidad de *to'chesatawú* de la Iglesia Unida. Sus padres pertenecen a esta Iglesia desde hace años. Su abuelo materno estuvo vinculado a los frailes franciscanos, como correspondía a un shamán y líder prestigioso.

En la Iglesia Unida el culto se realiza sábados y domingos. En este culto se reza y se cura, haciendo Alabanza con coritos y, si alguno enferma, allí mismo se le cura. Se

didós: cuando supimos que V era *ochésatawú* y le preguntamos acerca del tema, su familia creyó que tal vez queríamos que fuera shamán –basada en los años de trabajo con los shamanes de la comunidad–, y estaban pensando acerca del tema en la siguiente oportunidad en que nos encontramos. Esta reflexión hubiera sido directamente impensable en Carboncito.

²⁰ Le hemos cambiado el nombre por resguardo de identidad.

realiza un tipo de cura con *espiritual*, denominado *layús lhamet* (Palabra de Dios). Como la enfermedad se debe a que la persona tiene algo dentro, que es una víbora, hay que «hacerla bajar». La enfermedad siempre es como una víbora, lo diferente en cada caso es dónde está lo que duele.

Para ver dónde está ubicada esta *peste* o dolencia, se usan las radiografías que la gente se ha hecho en el hospital local, quienes las llevan al *to'chesatawú* para curarse. Cada *espiritual* cura una cosa diferente. Donde le duele a la persona se cubre con un trapo para sacar esa enfermedad afuera.

El que cura es *to'chesatawú*, y los demás participantes acompañan cantando *chi-wulhí*. El canto va abriendo el camino para sanar.

Los *espirituales* que ayudan al *to'chesatawú* a curar, los obtiene el sanador en un sueño *to'hwilek*, en el que Dios le otorga estos seres. Luego se comenta en la comunidad para que la gente sepa que cura. Después del sueño pasa un tiempo, como un año, hasta que puede sanar.

Se nos ha explicado que para ser *to'chesatawú* hay que ir muy frecuentemente a la Iglesia, y especialmente leer la Biblia –pues el don viene por la Biblia– y entregarse a Dios. De este modo, la persona va recibiendo esa capacidad. Dios entrega los *espirituales*, *layús lhamet*.

Es importante destacar que estos *espirituales* tienen forma y están en los dibujos de las ilustraciones de la Biblia, donde se nos ha señalado la paloma y otras avecillas. Los *espirituales* no pueden tener forma humana, sino que siempre son pájaros. De hecho, si se sueña con aves que figuran en la Biblia o figuras positivas de los mitos, la persona está segura de que lo que recibe es un *espiritual* de Dios. Si no, en caso de soñar con otros seres desacostumbrados en los textos bíblicos o negativos de los mitos, el soñador debe preguntar a alguien de mayor experiencia.

Estos *espirituales*, que son un don de Dios, representan entidades concretas, hasta el punto de que cuando Arnaldo dibujó unos esquemas del cosmos, ubicando unos relatos míticos sobre los que le preguntamos, localizó en ellos sin problemas dónde habitan los *layus lhamet* que recibió de Dios (con *Dios lewùk*). En tanto, Sol –*Fwàla*–, Luna –*Wela*– y las estrellas *katetsèl* se situaban más alto.

Aquí se advierte el gran peso del antecedente de los *palhalis* –aves–, cuya constitución mixta se advierte en la conciencia de los personajes Colibrí y Paloma, ambos con significativas cargas de valor positivo que provienen de sus respectivos contextos originales.

Esos valores positivos se refuerzan con sus propias advertencias, ya que cuando se sueña, el *espiritual* o *layus lhamet* le dice al soñador que hay que tener cuidado. Esta advertencia es importante porque a veces los *to'chesatawú* se exceden. Entonces, si la gente se da cuenta de que esto está pasando, es preciso avisar en la iglesia que el curador está desviándose. Este aviso se hace mediante el recurso cristiano del *testimonio* que ya se ha mencionado, y mediante esta oportunidad verbal le hacen ver al sanador lo que está pasando²¹. El testimonio es una forma adecuada y suficientemente indirecta u oblicua de plantear disensos y debates en un ámbito público de «hermanos».

²¹ Este aspecto resalta una preocupación característica de los wichi en torno a traspasarse o excederse (cf. Dasso 1999b).

Es importantísimo el papel que juega el texto escrito de la Biblia y los textos religiosos cristianos en la representación de la totalidad ritual que se presenta en el seno de Alabanza: no sólo en la forma festiva específica, en los personajes soñados y en los textos escogidos para darle su lugar específico (véase Dasso 1999a), sino sobre todo como un canal que garantiza la adquisición de una cualidad poderosa que es imprescindible en la sociedad wichí.

Es decir, no se trata de que la Biblia solamente inspire visiones, o brinde la representación material de figuras del cosmos híbrido. Lo que señalamos es fundamental, en vez, porque mediante el poder que se vuelve accesible a los individuos a través de las experiencias extraordinarias, ellos *vitalizan lo que la Biblia guarda dentro de sí*. Esto quiere decir que estos seres vivientes metafísicos ocupan lugares específicos en el cosmos, junto con otros seres del horizonte mítico wichí. Este aspecto es el que sobresale en los gráficos de nuestro *to'chesatawú*.

Tal vez la frase que algunos pastores señalaban tenga este sentido, al decir: «estoy haciendo trabajar la Biblia, la palabra». En este sentido, la Biblia se constituye una fuente de poder para el bienestar. Ese bienestar es parte integral de la salud y de la existencia humana, y así lo explicaba claramente una anciana agonizante como quedó consignada en la crónica:

«Replicó el misionero 'No está eso en tu arbitrio después de la muerte, porque si no te bautizas, será tu alma llevada contra tu voluntad a que arda para siempre en la llamas eternas del abismo'. 'Pues más que sea llevada y me atormenten los demonios, concluyó ella, que no quiero ser cristiana si me ha de costar entristecerme', y no quiso hablar otra palabra, por mas que se continuó en las diligencias de reducirla, perseverando obstinada, hasta que murió habiendo agonizado cuatro días enteros»²².

Como se puede ver, pues, la Alabanza no genera un estado nuevo. Y no sólo no es nuevo, sino que su vinculación con el canto y la danza era valorado ya en los tiempos antiguos, como se ha visto en la capacidad congregante del canto y acudiendo al mito, recreador y revivificante del *pimpiar* como lo consignan los wichí en la regeneración mítica de la vida sobre la tierra²³.

Pero, ciertamente, hay un criterio discutido en el interior de las comunidades y que fue especialmente causa de división en los años 80 en las comunidades salteñas, que parece haberse resuelto armoniosamente en la actualidad en Misión Nueva Pompeya. Se trata del problema de la compatibilidad de ese bienestar con la medida que aconseja el *ethos* wichí:

«¿Usted me pregunta si había Alabanza en aquella época? Sí, pero corta, porque tenían miedo de que si se traspasaban se vuelven tontos [...] Y Ud. Ve Cristina, que los de Carboncito... ¡qué terrible! [...] y bueno, los de 1920 ya había bailes que pasaban igual que la Alabanza, pasaban hasta las 2 de la mañana y se desvelaban, entonces ya traspasaban. Pero aquellos tiempos, cuando yo era criatura, era corto, muy corto» (G. Y., Misión Chaqueña, 1984).

²² Sobre la actividad del P. Machoni, cfr. Lozano 1941: 393.

²³ Cfr. Dasso 1999a acerca de Takwiátso.

Los sectores en pugna, como se deja ver en los argumentos respectivos, no ponen en juego índices identitarios, al estilo aborígenes vs. Criollos, contradictorios o metamorfoseados, sino que se toman de aspectos que la identidad wichí concentra desde la antigüedad: el bienestar y la medida, y el poder necesario para conservarla. Ya hemos visto cómo este bienestar requiere de confianza, de fe, de convicción para realizarse. Acaso la misma que solicitaba el shamán cuando todavía realizaba curaciones en los lugares donde hoy es confundido miserablemente con un ancianito alcohólico²⁴. Y la misma confianza que el hayawé solicita donde todavía su ejercicio es reputado y reconocido por la comunidad.

Los afortunados ancestros-aves cantoras fueron, entre otras cosas, quienes consiguieron que las mujeres los amaran y eligieran. Todos aquellos *palhalis*-aves eran ancestros que portaban la bondad del canto, el poder y la pequeñez. Los *palhalis* que han sido aves suelen ser percibidos positivamente y se les considera con confianza.

Esa confianza en la positividad de sus rasgos supo luego depositarse en un estado grupal de alabanza que deparaba el bienestar y logró correr por los mismos vínculos que irrigan los poblados a través de la visita: el parentesco. La confianza en esa representación, reforzada por la mediación bíblica, ha sido capaz de sancionar la bondad de la instauración de sanadores como nuestro estimado *to'chesatawú*.

En el caso de Arnaldo no se aprecia –como tampoco en los predicados consignados de los sanadores de Carboncito– una voluntad separatista y mucho menos reñida con las creencias tradicionales²⁵. Sí, ciertamente, temor por ciertas figuras de ese cosmos del que no se ha dudado ni bajo el shamanismo, el cristianismo o la prédica de los Unidos²⁶.

En efecto, si observamos cómo, desde el núcleo de Ingeniero Juárez, se irradió la Alabanza en tiempos diferentes a través de quienes estaban encadenados en visitas sobre el eje O-E²⁷, se hace comprensible el modo en que, aun con el extenso lapso de tiempo que media entre unos y otros informantes, los predicados sean semejantes,

²⁴ Tuvimos oportunidad de ver un video antropológico sobre estas comunidades donde se presenta como shamán a un curador no shamánico que trataba de mostrar a los antropólogos una desordenada colección de actos shamánicos para la filmación universitaria.

²⁵ Es preciso hacer breve mención de una modalidad que recién en estos últimos años viene ganando lugar en un sector acotado de los wichí de Misión Nueva Pompeya. Es una variante de alabanza mixta de franca fisonomía nativista: partiendo de los rasgos generales de la Alabanza parece haber compuesto un ritual de defensa agresiva contra la intromisión espiritual especialmente encarnada en los misioneros pentecostales que se desempeñan entre ellos a través de la radio, esfuerzos de promoción y reuniones de oración. Referido por algunos misioneros de este credo como una suerte de «batalla espiritual» que busca expulsarlos del terreno aborigen. Este aspecto se encuentra sobresignificado, además, mediante el uso de túnicas blancas y biblias atadas con cintas en la espalda que entienden seguir textualmente las consignas del evangelio. Liderado por una mujer wichí adulta y congregante de adolescentes en prolongadas reuniones, este culto parece reunir especialmente a los individuos más cercanos al poblado criollo y estar en condiciones de avivamiento más pronunciadas. Pese a ciertas diferencias formales, no se advierte que cumplan funciones reñidas con la identidad aborigen, sino que más bien la buscan fortalecer mediante conductas expulsivas de los otros.

²⁶ Este temor se vincula muy frecuentemente con no explayarse acerca de él, representado en la imagen de Satanás.

²⁷ Los mismos misioneros abrieron nuevos caminos de contacto más estrecho o prolongado entre estos emparentados, al fomentar que se formaran juntos, se educaran en establecimientos misionales y continuaran discutiendo en torno de las verdades de Dios.

aunque persisten las diferencias contextuales que modifican aspectos de interpretación de los fenómenos relacionados.

Los procesos de conversión y adquisición de poder se encuentran, pues, insertos en la actualidad que involucra su actuación en iglesia, en la cosmovisión que impone los conocimientos adquiridos desde los relatos shamánicos y los mitos y todo esto sellado críticamente por contactos directos con un poder que otorga capacidades siempre necesarias para los problemas de la gente.

7. Referencias bibliográficas

CALIFANO, Mario

- 1974 «El concepto de enfermedad y muerte entre los Mataco costaneros». *Scripta Ethnologica* 2 (2). Buenos Aires.
- 1999 «El concepto de enfermedad y muerte entre los Mataco costaneros», en *El chamán wichí*, M. Califano y M. C. Dasso, pp. 21-87. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

DASSO, María Cristina

- 1985 «El shamanismo de los mataco de la margen derecha del río Bermejo (Pcia. del Chaco)». *Scripta Ethnologica Supplementa* n° 5. Buenos Aires.
- 1988 «La palabra shamánica: una explicación del cambio cultural». *Scripta Ethnologica Supplementa* n° 7. Buenos Aires.
- 1989 «Lectura simbólica de un texto bíblico desde la perspectiva wichí: el exceso de significación». *Scripta Ethnologica Supplementa* n° 10. Buenos Aires.
- 1990 «El problema mítico-religioso como base de la aporía cultural». *Scripta Ethnologica Supplementa* n° 8. Buenos Aires.
- 1994a «Dos desarrollos variantes del shamanismo wichí». *Scripta Ethnologica* 15. Buenos Aires.
- 1994b «Wichí pactos and conversions». *Mitologías* 9. Buenos Aires.
- 1995 «Matacos y cristianismos». *Scripta Ethnologica* 16. Buenos Aires.
- 1996 «El núcleo de salud como foco de la terapia etnográfica». *Scripta Ethnologica* 18. Buenos Aires.
- 1997 «Entre lo temible y lo inocuo: la medicina occidental desde la perspectiva wichí», en *Etnomedicina*, Plutarco Naranjo y Antonio Crespo, coords. Quito.
- 1999a *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- 1999b «Afrenta, ofensa y control», en *Mito, guerra y venganza entre los wichí*, Mario Califano, comp. Buenos Aires: Ciudad Argentina
- 2004 «La noción de mal en la misa wichí-mataco». *Archivos* 2 (1): 207-226. Buenos Aires.
- 2006 «Mitologías wichí y ayoreo», en *Mitologías amerindias*, Alejandro Ortiz Rescarniere, ed. Madrid: Trotta.

DASSO, María Cristina y Celia O. MASHNSHNEK

- 1992 «En torno a algunas nociones de salud entre los matacos (wichí) del Chaco Central». *Contactos* 1. Buenos Aires.

FRANCESCHI, Zeldia A. (curatore) y María Cristina DASSO

- 2008 *Etno-Grafie. La scrittura come testimonianza tra i Wichí*. Bolonia: I Libri di Emil.

GARCÍA, Miguel

- 2002 «El evangelismo wichí de uno y otro lado del límite étnico». *Ciências Sociais e Religião* 4 (4): 105-123. Porto Alegre.

HOWE, James

- 1992 «Protestants, Catholics and Gentiles: The Articulation of Missionary and Indigenous Culture of the San Blas Coast of Panama». *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 23 (2): 139-155.

LOZANO, Pedro S.J.

- 1941 *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba* [1733]. Tucumán: Instituto de Antropología.

METRAUX, Alfred

- 1939 «Myths and Tales of the Matako Indians». *Ethnologiska Studier* 9: 1-127. Gotemburgo.

PALMER, John

- 2005 *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. Formosa: APCD / CECASO / EPRAZOL, Grupo de Trabajo Ruta 81.